انوار الملكوت في
شرح ياقوت،





انوار الملكوت فی شرح الياقوت

يا فتّاح

بسم الله الرّحمن الرّحيم

الحمد لله الّذى ذى القدرة القاهرة و العزّة الباهرة و الايادى الفاخرة و النعم الظّاهرة و الآلاء الوافرة نحمده على ما اولاه ايّانا من الطافه الغامرة و نشكره على سوابغ فواضله الغابرة و نسأله خير الزاد فى الآخرة والصّلوة على اشرف النفوس الطاهرة امّا بعد فانّ الله تعالى كمّل الانسان بقدر الامكان و خصّه بالعقل و النطق باللّسان فبالاوّل يصل الى معرفته الّتى هى غاية فى خلقه وبالثّانى تحصل له الافادة والاستفادة فى مساكنه و طرقه

وكان

وكان من لطفه وحكمته وما اقتضاه واجب عنايته تكليفه
بالاوامر الشرعية والقضايا العقلية وكان ذلك مما يمتنع الا بعد
معرفته ويتعذر بدون الوقوف على حقيقته فلا جرم اوجب
ذلك على عامة المكلفين ولم يكتف في ذلك بتقليد المتقدمين
فوجب على كل عارف ارشاد الجاهلين وتنبيه الغافلين
بتحصيل مقدمات خفية عندهم نافعة في هذا المقام
ومحصلة لهذا المرام وقد صنف العلماء في ذلك كثيرا من
المبسوطات واطنبوا القول فيه بكتب مختصرات ومطولات
الا انهم لم يسلموا من زيغ تلك الايرادات ولم يتخلصوا من خطاء
في بعض الاعتقادات وقد صنفنا كتبا متعددة واوضحنا
فيها سبيل الرشاد وهدينا الى طريق السداد نرجوا فيها
ذخرا ليوم المعاد وقد صنف شيخنا الاقدم وامامنا
الاعظم ابو اسحاق ابراهيم نوبخت قدس الله روحه الزكية

ونفسه العلية مختصراً سمّاه الياقوت قد احتوى من المسايل
على اشرفها واعلاها ومن المباحث على اجلّها واسناها الّا انّه
صغير الحجم كثير العلم مستصعب على الفهم في غاية الايجاز
والاختصار بحيث عن تفهيم اكثر النظار فاحببت ان نضع
هذا الكتاب الموسوم بانوار الملكوت في شرح الياقوت على
ترتيبه ونظمه موضحا كلّما التبس من مشكلاته مبيّنا لما استبهم
من معضلاته مع زيادات لم توجد في الكتاب مستعينين
بالله ومتوكّلين عليه هو حسبنا ونعم الوكيل وقد رتّبنا
هذا الكتاب على مقاصد المقصد الاوّل في النظر وما يتّصل
وفيه مسائل المسئلة الاولى في ماهية اختلف النّاس
في تعريف النظر وماهيته فقال قوم انّه عبارة عن تجريد
العقل عن الغفلات وهؤلاء قد جعلوا امرا سلبيّا وآخرون انه عبارة
عن مجموع علوم اربعة اوّلها العلم بصحّة المقدمات وثانيها

العلم

العلم بلزوم اللازم عنها وردايها العلم بان مالزم من الحق فهو حق
وقيل انه عبارة عن تحديق العقل نحو المعقول وقيل ترتيب
تصديقات ليتوصل بها الى تصديق اخر والكل ضعيف بطلناه
في كتاب المناهج والحق ان يقال ان النظر ترتيب امور ذهنية يتادى
بها الى امر اخر وقد اعترض بعض المحققين بانه اخص من النظر
لاختصاصه بالانتقال من المبادى الى المطالب وقلما يتفق
مثل هذا النظر ابتداء والاكثر الانتقال من المطالب الى مباديها
ثم من مباديها اليها وهذا لا يدخل بتمامه في الحد المذكور
ثم جعل الحد هو الانتقال من امور حاصلة في الذهن
الى امور متحصلة هي المقاصد والجواب ان ترتيب المبادى
اعم من ان يكون مسبوقا بالانتقال من المطالب ومن عدمه
وكل من القسمين داخل تحت النظر واشتراط السبق في الكثرة
لا يقتضي اشتراطه في الاعم لخروج القسم الاخر منه ح ثم اى

فارق بين الحد الذي ذكرناه وبين الحد الذي ارتضاه وهذه
المسئلة لم يتعرض لها المصنف وانما ذكرناه لتوقف مباحث
النظر عليها المسئلة الثانية في ان النظر واجب قال على العبد
نعم جمة فلا بد من ان يعرف المنعم فيشكره ولا طريق الى هذه
المعرفة الواجبة الا بالنظر لان التقليد متردد بين من لا ترجيح
فيهم وقول المعصوم لا يكون حجة الا اذا كان معصوما من معرفة
الله تع نستفاد عصمته فيكون دورا اقول اعلم ان المعتزله
والاشاعرة اتفقوا على ان النظر واجب ويدل عليه وجهان
الاول ما ذكره المصنف وتقريره ان معرفة الله تعالى واجبة
ولا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب كوجوبه
فيكون النظر واجبا الا به فهو واجب كوجوبه فيكون النظر
واجبا هذا الدليل يتوقف على معرفة المقدمات الثلث هـ
المقدمة الاولى في ان معرفة الله تعالى واجبة لان شكره

واجب

واجب ولا تتم الا بالمعرفة اما وجوب الشكر فلان نعمه على العبد
اكثر من ان تحصى وشكر المنعم واجب بالضرورة واما انه لا يتم
الا بالمعرفة فبالضرورة لا يقال لم لا تشكر المنعم مطلقا وان لم
يعلم مفصلا لانا نقول اثار النعم لا تستلزمها الا مع قصدها
فلا بد وان يعرف المؤثر ليعلم هل قصد الاحسان فيجب شكره
اولا فلا يجب ولان معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل
من الاختلاف ودفع الخوف واجب المقدمة الثانية
ان معرفة الله تعالى لا تتم الا بالنظر وهذه المقدمة بينة
لا تفتقر الى الاستدلال لان معرفة ليست ضرورية
قطعا بل نظريه والمفيد في النظريات انما هو النظر لان
العقلاء باسرهم في كل زمان ومكان يلتجون اليه في استحصال
مقاصدهم المجهولة ولو كان هناك طريق اخر لالتجوا اليه لا
يقال لم لا يجوز ان يكون التقليد كافيا في هذا الباب او قول

المعصوم لانا نجيب عن الاول بان التقليد متردد بين من لا
ترجيح فيهم اذ الاقوال مختلفه وليس الاستدلال الى احدها
اولى من الاخر ومثل هذا طريق غير محصل للمعرفة ضرورة
وعن الثاني بان قول المعصوم لا يكون حجة الا اذا عرفنا كونه
معصوما وهو امر باطني خفي لا يعلمه الا الله تعالى فيكون معرفتنا
بالعصمة مستفادة من الله تعالى بالوحي على بعض الرسل وهو
مسبوق لمعرفة الله تعالى فيلزم الدور المحال لا يقال انا نعلم
عصمته بالمعجز الظاهر على يده لانا نقول العلم بالمعجز مسبوق
بالعلم بانه تعالى وكونه غنيا فعله لاجل التصديق فيعود
المحذور واعلم ان المصنف ابطل هذا قول الملاحدة حيث
جعلوا المعارف متوقفة على قول المعصوم المقدمة الثالثة
ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والا لزم خروج الواجب
المطلق عن كونه واجبا او تكليف ما لا يطاق وهما محالان الثاني

ان

ان النظر دافع للخوف فيكون واجبا المسئلة الثانية في ان النظر مفيد
للعلم قال المصنف والنظر طريق الى العلم وتقسيم الخصم في
استفادته من الضرورة او النظر ينعكس عليه في الابطال وان لم
يتعرض لنقض تقسيمه والتهويلات بتخبيط اهل الكلام يدل على
الصعوبة لا التعذر اقول لما بين المصنف الى معرفة الله تعالى انما تحصل
بالنظر وجب عليه ان يبين ان النظر طريق الى تحصيل المجهولات و
ذلك مما قد وقع الاتفاق عليه بين اكثر العقلاء وانكره السمنية
وزعموا انه لا يفيد العلم اصلا وجماعة من الاوائل ذهبوا الى
انه لا يفيد العلم في الالهيات بل في الهندسيات والعقلاء التجاء
وافي بيان هذا الى الضرورة فان كل من علم ان العالم متغير محدث
فانه يجد د له علم ثالث هو العلم بان العالم محدث وذلك ضروري
احتج الخصم بوجوه احدها تقسيم وهو ان قال العلم يكون الاعتقاد
الحاصل عقيب النظر علما اما ان يستفاد من الضرورة او من النظر و

والقسمان باطلان اما الاول فلعدم اشتراك العقلاء فيه فان نخالفكم
واما الثاني فلانه يلزم التسلسل او اثبات الشي بنفسه الثاني
ان العقلاء من ارباب الكلام قد اختلفوا في اقرب الاشياء اليهم
كاختلافهم في النفس فقال بعضهم انها جوهر مجرد وقال اخرون
انها عبارة عن الهيكل المحسوس واخرون قالوا انها جزء لا يتجزى
في القلب وغير ذلك واذا كان حال اقرب الاشياء الى العقلاء
هكذا فما ظنك بحال ابعدها عنهم الثالث ان المطلوب ان كان معلوما
لزم تحصيل الحاصل وان كان مجهولا استحال توجه الطلب نحوه
وكيف تعرف النفس انه المطلوب والجواب عن الاول ان هذا
التقسيم ينعكس على الخصم في الابطال بان نقول ابطال النظر
اما ان يكون ضروريا او نظريا فان كان الاول لزم الاشتراك
ونحن نخالفكم فيه وان كان الثاني لزم ابطال الشي بنفسه و
مناقضة مذهبكم لانكم استفدتم من النظر شيئا هذا اذا لم

يتعرض

يتعرض لنقض التقسيم اما اذا تعرضنا لنفسه فانا نقول لم لا يجوز
ان يكون ذلك الاعتقاد ضروريا ومكابرتكم لا اعتبار لها او
نظريا ولا يتسلسل وذلك لانه حاصل من مقدمتين احديهما
ان تلك النتيجة لازمة بالضرورة لمقدمتين ضروريتين وهذه
مقدمة ظهرت فى المنطق وثانيهما ان كل لازم بالضرورة لضروريين
علم بالضرورة فاذن نتيجة القياس المفروض علم بالضرورة وهذه
النتيجة نظرية مستفادة من مقدمتين ثم العلم بان نتيجة القياس
المفروض علم بالضرورة بديهى يحصل من نفس تصورها فانقطع
التسلسل وعن الثانى انه يدل على صعوبة تحصيل المجهولات
لا كلها بل بعضها ولا يدل على تعذر الجمع وعن الثالث ان النفس
شاعرة بالمطلوب من وجه دون اخر والمص وهو الشىء ذو الوجهين
لان الوجهان المسئلة الرابعة فى ان وجوب النظر عقلى
قال ووجوبه عقلى والا لادى الى افحام الرسل من مكذبيهم

اقول لما بين انه واجب بحث عن كيفية وجوبه فقال انه عقلي
وهو مذهب المعتزلة خلافا للاشاعرة الا من شذ لنا لو لم
يكن وجوبه عقليا لزم افحام الانبياء من تمكينهم وذلك لما
بين الملازمة ان النبي عليه اذا جاء الى المكلف وامره باتباعه
فقال المكلف لا اتبعك حتى اعرف صدقك ولا اعرف صدقك
الا بالنظر والنظر لا افعله الا اذا وجب علي ولا يجب علي الا بقولك
وقولك الان قبل النظر ليس بحجة فينقطع النبي عليه السلام
اما لو قلنا ان وجوبه عقلي اندفع هذا المحال لان قوله لا يجب علي
النظر الا بقولك يكون باطلا لا يقال هذا يرد عليكم لان وجوب
النظر نظري فللمكلف ان يقول لا انظر حتى اعرف وجوب النظر
ولا اعرف وجوبه الا بالنظر فيعود المحذور لانا نقول وجوب
النظر وان كان نظريا الا انه فطري القياس احتجوا بقوله
تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب من دون
البعثة

البعثة وذلك ينافي التعذيب اللازم للوجوب من دونها والجواب
المراد ما كنا معذبين بالاوامر السمعيه او حتى نبعث رسولا هو
العقل المسئلة الخامسة في انه اول الواجبات قال وهو اول
الواجبات وقيل القصد لبيه اقول ذهب الى ذلك البصريون
من المعتزلة وابو اسحق الاسفرايني وذهب آخرون منهم الى انه
هو القصد الى النظر واختاره امام الحرمين من الاشاعرة ونقل
عن ابي الحسن الاشعري ان اول الواجبات هو المعرفة بالله
وهو مذهب البغداديين من المعتزله واليه اشار امير المؤمنين
في قوله اول الدين معرفته وذهب ابو هاشم الى ان اول الواجبات
هو الشك والاقرب في هذا ان يقال ان عنى باول الواجبات
ما يجب بالقصد الاول فهو المعرفة وان عنى به ما يجب كيف
كان فهو القصد المسئلة السادسة في الدليل وهو يقال بالاشتراك
على معنيين احدهما الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول

وقد اعترض بعض المحققين على هذا بان المدلول لا يكون له وجود
كالاستدلال بنفي الحيوة على نفي العلم فالصواب ان يقال الدليل
هو الذي يلزم من النظر فيه العلم بالمدلول ويمكن ان يقال
انا لا نعني بالوجود ههنا الثبوت العيني بل مطلق الثبوت
ومثل هذه الاعدام يستدل عليها لها ثبوت ذهنا فصح اطلاق
الوجود عليها وايضا فالاستدلال على العدم المطلق غير ممكن
بل عدم الملكة ومثل هذا العدم ليس نفيا محضا بل له نوع ما في
التحقق ولهذا افتقر الى الموضوع كافتقار الملكة اليه بل الاقوى
في ابطال هذا الحد لزام الدور والحق ان يقال الدليل هو الذي
يلزم من النظر فيه العلم بشيء اخر الثاني الاستدلال بالمعلول
على العلة وذلك لان الدليل بالمعنى الاول يقال على الاستدلال
بالعلة على المعلول ويقال على الاستدلال بالمعلول على العلة ويقال
على الاستدلال باحد المعلولين وهذا فالثاني من هذه يختص

باسم

باسم الدليل وهذا المعنى اخص من الاوّل **المسئلة السّابعة**
فى ان الدليل السمعى يفيد اليقين ام لا **قال** والدليل السمعى لا يفيد
اليقين اصلا لجواز الاشتراك والتخصيص والمجاز الى غير ذلك
عليه ويفيده مع القرائن الظّاهرة **اقول** اعلم انّ مقدمات الدليل
فلا تكون عقليه محضة كالمقدمات المستعمله فى بيان حدوث
العالم ووجود الصانع وصدق الرسول عليه السلام وما اشبهها
وقد يكون مركبة من عقليه وسمعيه كسائر السمعيات فانها
مستنده الى قول الرسول ع وهو احدى المقدمتين وهى نقلية
والى وجوب صدق قوله وهى عقلية ولا يمكن ان يتركب من السمعيّات
المحضة دليل لان السّمع انما يكون حجة بعد التسليم بصدق المبلغ
وذلك غير سمعيّة اذا عرفت هذا فنقول من الناس من قال
ان الدليل المركب من السمعى والعقلى لا يفيد اليقين لتوقفه على
عشرة امور ظنية الاوّل عصمة الرّواة اما بان يبلغوا حد التواتر

او يكون الناقل معصوما الثاني صحة اللغة والنحو والتصريف
لاختلال المعنى باختلالها لكن ذلك هو على عصمة الناقلين الثالث
عدم الاشتراك فانه على تقديره لا يتعين المراد من اللفظ الرابع
عدم المجاز لاحتمال ارادته على تقديره فيختل المعنى الخامس
عدم النقل لذلك ايضا السادس عدم التخصيص اذ على
تقدير ثبوته في العام لا يحصل اليقين السابع عدم النسخ
الثامن عدم الاضمار لاحتمال حصول مضمر يصرفه عن ظاهره
التاسع عدم التقديم والتاخير العاشر عدم المعارض العقلي
اذ مع وجوده يجب العمل به ويتاول النقل لاستحالة اعمالهما
واهمالهما او ترجيح الفرع الذي هو النقل لاستلزامه فساد
اصله المستلزم لفساده فتعين ما قلناه واعلم ان هذه الاحتمالات
وان كانت منقدحة في بعض السمعيات الا انه قد ينضم الى
الدليل السمعي من القرائن ما يحصل معه اليقين وح يكون

المفيد

المفيد لليقين هو المجموع واكثر محكمات القران من هذا الباب
المسئلة الثامنة في ضبط الاستدلال بالدلائل السمعية
قال وما يبنى عليه صدق الرسول عليه السلام لا يكتسب من
جهته اقول اعلم ان الدلائل السمعيه مستندة الى قول الرسول
عليه السلام وانما يكون حجة بعد ثبوت صدقه ويستحيل ثبوته
بالسمع والا لزم الدور بل انما يثبت بالعقل وكذا كل مقدمة
يتوقف عليها العلم بصدقه كوجود الله تعالى وكونه قادرا عالما
حكيما اما ما لا يتوقف السمع عليه فان لم يكن في العقل ما يدل
على ثبوته فانه لا يثبت بالعقل لاستحالة ترجح الممكن من غير
مرجح بل انما يثبت بالسمع وذلك مثل التكاليف السمعيه و
ان كان في العقل ما يدل عليه جاز اثباته بالعقل والسمع كالعلم
بالوحدة والكلام وما اشبههما من الصفات المسئلة التاسعة
في حد العلم اقول والعلم معرفة المعلوم على ما هو به وقد حده

شيوخنا ايض بما يقتضى سكون النفس اقول اختلف الناس فى
انه هل يحد العلم ام لا فقال قوم لانه لا يحد الوجهين احدهما ان ما عدا
العلم لا ينكشف الا به فيستحيل ان يكون غيره كاشفا له الثانى اعلم
بالضرورة كونى عالما بوجودى وهو علم خاص مسبوق بتصور
مطلق العلم اعترض به المحققين على الاول بان المطلوب من
حد العلم العلم به وما عدا العلم ينكشف بالعلم لا بالعلم بالعلم
وليس من المحال ان يكون هو كاشفا عن غيره وغيره كاشفا عن
العلم به اقول اذا قلنا العلم هو صفة يقتضى سكون النفس
مثلا كان هذا لقول معرفا للعلم لكن هذا لا يعرف الا بالعلم فاتجه
الدور اعلم ان التحقيق ههنا ان يقال العلم اما ان يكون صفة قائمة
العالم اضافيه او صورة مساوية للمعلوم على اختلاف الرايين و
على كلا التقديرين فالمعلوم انما يعلم اذا حلت تلك الصورة او
حصلت تلك الصفة للعالم والعلم بتلك الصورة او بتلك الصفة

يكون

يكون بالحد او الرسم مما ليس بعلم لكن توقف المعلوم على العلم في الاول
مغاير لتوقف العلم بتلك الصورة على الحد والرسم فلا دور واما
الثاني فضعيف قد بيّنا ضعفه في كتاب معارج الفهم وقال الاخرون
انه يحد واختلفوا في حده فقال قوم انّه معرفة المعلوم على ما هو به
وهو الذي اختاره المص وفيه نظر من وجهين احدهما ان المعرفه
والعلم مترادفان فلا يصلح اخذ احدهما في تعريف الاخر الثاني
ان المعلوم لا يعلم الا بالعلم فتعريف العلم به دور وقال
اخرون انه ما يقتضي سكون النفس وهو باطل باعتقاد المقلد
ومن اعتقد شيئا لشبهة فان انفسهما ساكنة وليس بعلم
المسئلة العاشرة في تقسيم العلم قال ومنه ضروري كالمشاهد
مكتسبا مثل التوحيد اقول اعلم ان العلم منه ما هو ضروري
منه ما هو كسبي فان العلوم لو كانت باسرها بديهيّة لما جهلنا
شيئا والتالي باطل بالضّرورة فالمقدم مثله ولو كانت باسرها

كسبيه لزم الدور والتسلسل وهما باطلان والضروري هو الذي لا يفتقر
الى طلب كسب هذا فى باب التصورات وفى باب التصديقات هو
الذي يكون تصور طرفى القضية كافيا فى الحكم والمكتسب ما
يقابلهما والضروري منه البديهيات والمشاهدات والمجربات و
الحدسيات والمتواترات وفطرية القياس اما المكتسب فمثل
العلم بحدوث العالم ووحدة الصانع المسئلة الحادية عشر
فى ان العلم بالدليل مغاير للعلم بالمدلول والدلالة قال و
العلم بالدليل مغاير للعلم بالمدلول ويستلزمه والعلم
بكون الدليل دليلا مغاير للعلم بالدليل والمدلول معا
اقول اما الاول وهو مغايرة العلم بالدليل للعلم بالمدلول
فلان العلم بالدليل علة للعلم بالمدلول ويستحيل ان يكون
الشئ علة لنفسه بل هو مستلزم له واما الثانى وهو مغايرة
العلم بالدليل العلم بالدلالة فقد خالف فيه بعض المتكلمين
قالوا

قال الا انا نستدل بوجود ما سوى الله تعالى على وجوده فلو كان
وجه دلالة الدليل مغايرة الدليل و المدلول وجب ان يكون وجه
هذه الدلالة خارجة عن وجودها سوى الله تعالى داخلة فيه
لان كلما خرج عن الله تعالى فهو داخل فيما سواه و الحق ان هذا
الكلام سخيف فان العلم بالدلالة علم بنسبة اخرالى امر فهي
مغايرة لهما بالضرورة وما ذكره امر اعتباري لا تحقق له في
الخارج واعلم ان اقول المص ويستلزمه اشارة الى فائدة هي ان
المستلزم للعلم بالمدلول هو العلم بالدليل خاصة لا العلم بالدلالة
لانها نسبة فلو توقف العلم بوجود المدلول عليها لزم الدور
قال بعض المحققين يجوز ان يكون ذات المدلول تفيد وجود
هذه الاضافة من غير عكس لكن تصور هذه الاضافة يستلزم
تصور علتها كما في برهان ان ولا دور اقول لو كان الامر كذلك لكانت
الدلالة هي الدليل اذ المعنى ما يلزم من العلم به العلم بالمدلول

وذلك ح قطعا المسئلة الثانية عشر في ان النظر يولّد العلم

قال والنظر مولد للعلم كسائر الاسباب المولدة لمسبّباتها

اقول اختلف الناس في ذلك فقالت المعتزلة ان النظر الصّحيح

يولد العلم وقالت الاشاعرة ان العلم يحصّل عقيبه لمجرى

العادة من فعل الله تعالى كالعاديات وقال ابو بكر الباقلاني

والجويني وامام الحرمين انّ العلم يلزم النظر لزوما واجبا

وان لم يتولد عنه واستدلت المعتزلة بانّا نعلم انا اذا

نظرنا حصل لنا العلم عند هذا النظر وبحسبه اى يحصل لنا

العلم بالمدلول الذي نطلبه بالنظر في دليله فوجب ان يكون

متولدا عنه كسائر الاسباب والمسببات واستدلت الاشاعرة

بان العلم ممكن فيكون المؤثر فيه هو الله تعالى وسياتي

بطلان كلامهم في باب الافعال وقياسهم على التذكر فاسد

لا يفيد اليقين ولا الزام الخصم على تقدير القول بالقياس

لان

لان المعتزله لم يقولوا بالتولد فى التذكر لان العلم فيه قد
يحصل من غير قصد التذكر بخلاف النظر فان صحت هذه
العلة بطل القياس والا منعوا الحكم فى الاصل المسئلة الثالثة
عشر فى ان المعارف مقدورة لنا قال والمعارف مقدورة
لنا لان الجهل يقع منا ومن قدر على الشى قدر على ضده
وليست المعارف الضرورية كالمكتسبه للتفاوت فى المشقة
الموجبة لارتفاع الدرجة اقول نازع فى ذلك جماعة قالوا
لان المعلوم اما تصور وهو بديهى لان المطلوب المشعور به يستحيل
طلبه لحصوله والمجهول لامتناع توجه النفس بالطلب الى ما لا تتصوره
واما تصديق فتوقف له على تصورين بديهيين اذا حصلا
فان كفيا فى الحكم فلا مقدورية وافتقر الى واسطة يعود البحث
فيها والا يتسلسل واحتجت المعتزلة على ذلك بوقوع الجهل منا لان
الخصم جاهل فجهله لا يستند الى الله تعالى لتنزهه عن فعل القبيح

ولا الى غيره فيه لان القادر بقدرة لا يفعل فى غيره علما ولا
جهلا فلم يبق الا استناده اليه واذا قدر على الجهل قدر
على العلم لان القادر على الشئ قادر على ضده بالاستقراء والوجه
الاول ضعيف قد بيّنّا فساده فى كتبنا الكلامية وكذا الثانى
لابتنائه على الاستقراء الضعيف واعلم ان العلوم الضرورية
ليست كالكسبيّة لان فى المكتسبة مشقة عظيمة توجب ارتفاع
الدرجة اما العلوم الضرورية فان فاعلها هو الله تعالى فلا يحصل
لنا بحصولها فينا ثواب المقصد الثانى فى الجوهر والعرض وفيه
مسائل المسئلة الاولى فى تعريف الجوهر والعرض والجسم
قال القول فى الجوهر والعرض الحال فى المتحيّز ولا واسطة بينهما والجسم
ما يتركب من ثمانية جواهر فصاعدا اقول اعلم ان الجوهر فى
اصطلاح المتكلمين عبارة عن المتحيز الذى لا ينقسم بوجه فالمتحيّز
جنس يندرج تحته الخط والسطح والجسم وقولنا الذى لا ينقسم

يخرج

١٣

يخرج عنه السطح فانهما والخط فانهما لا ينقسمان الا من كل وجه
بل الخط لا ينقسم في العمق والعرض وان انقسم في الطول
والسطح لا ينقسم في العمق وان انقسم في الباقيين فلو لم يفيد
عدم الانقسام في العمومية لد خلا في الحد والحد الذي ذكره
المصنف ناقض لانتقاضه بالجسم والخط والسطح ويمكن ان
يقال مقصوده حد جنس الجوهرية وهي موجودة في الجميع او
يقال مقصود تميز الجوهر عن العرض فكان ما ذكره كافيا و
اما عند الاوايل فانهم يطلقون الجوهر على ذات الشيء وحقيقته
على الموجود لا في موضوع والعرض في عرف المتكلمين عبارة
عن الحال في المتحيز كالكون والحرارة والبرودة وتحقيق هذا
ان الشي المختص بالجهة اما ان يشار اليه بانه ههنا او هناك
بالذات او بالتبعية والاول هو المتحيز والثاني هو العرض القائم
به الحال فيه لا كحلول الماء في الكوز وفي عرف الاوايل العرض

هو العرض الموجود فى موضوع ولا واسطة بين المتحيز والحال فيه
من الممكنات ذهب اليه اكثر المتكلمين خلافا للاوايل فانهم اثبتوا
جواهر متجردة هى العقول والنفوس احتج المتكلمون بان تلك
مشاركة لله تعالى فى التجرد فيكون مشاركة فى ذاته وهذا ضعيف
لان الاشتراك فى الصفات الثبوتية لا يقتضى اشتراك الحقايق
فكيف السلبية ويمكن ان يكون قوله ولا واسطة بينهما ردّ على
القائلين باثبات ارادة محدثة لا فى محل فان تلك عرض والعرض
هو الحال فى المتحيز اما الجسم فى عرف المعتزله فانه عبارة عن
الطويل العريض العميق قال اكثرهم هو انما يحصل من ثمانية
جواهر اذ من تالف الجوهرين يحصل الخط ومن الخطين
السطح ومن السطحين الجسم وقال الكعبى انه يحصل من اربعة
جواهر ثلثة كمثلث ورابعها فوقها يصير مخروطا وقال اخرون انه
يحصل من ستة جواهر مثلث مركب من ثلثة جواهر على مثله وقال

ابو الحسن الاشعري ان الجسم عبارة عن المولف فالمتالف
من الجوهرين جسم وهو مخالف للعرف وقال الاوايل
الجسم يقال على الطبيعي وهو الجوهر القابل للابعاد الثلثه
المتقاطعة على الزوايا القوائم وعلى التعليمي وهو الابعاد
الثلثة وانفسها وهو عرض عندهم والنزاع في ذلك لفظي
المسئلة الثانية في الجزء الذي لا يتجزى قال ولابد في كل
جسم من الانتهاء الى الجوهر وانكره النظام والنقطة لازمة
له والكرة فوق السطح تلاقيه بجزء غير منقسم والا كان الشكل
مضلعا وقد فرضناكرتيا اقول اختلف الناس في ذلك
فذهب الاوايل الى ان الجسم واحد في نفسه متصل
قابل للقسمة الى ما لا يتناهى وان تلك لا تخرج بالفعل و
اخرون قالوا انه مركب من اجزاء لا يتجزى غير متناهية وهو
مذهب النظام وهذان القائلان اتفقا على نفي الجوهر الفرد

واما المتكلمون فانهم قالوا الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى
متناهية وابطل المص كلام الفريقين بوجهين الاول ان النقطة
امر وجودي لانها نهاية الخط ولان الخط انما يلاقي غيره بالنقطة
وهي غير منقسمة اتفاقا ولانها لو انقسمت لم يكن طرفاً وبها يتزيل
احد الجزئين يعود البحث فيه فان كانت جوهرا ثبت المطلوب وان
كانت عرضا افتقر الى محل هو جوهر والانتسم ويكون غير قابل للقسمة
والا لانقسمت هف الثاني انا نفرض كرة حقيقية فوق سطح
مستو فان تلاقي الكرة تلاقيه بما لا ينقسم والا لم يكن كرة حقيقية
لانا نخرج من مركزها الى طرفي ذلك المنقسم خطين ونوقع عليه
عمودا فيكون ذلك العمود اقصر من الخطين لانه يوتر الحادة وهما
يوتران قائمتين فتكون مضلعة هذا خلف ننزله اذا تحركت
الكرة حتى لاقت السطح باجزائها كانت منتقلة من نقطة الى اخرى
فيكون مركبة من النقط وهو المطلوب احتجوا بالجوهريين

الجوهرين

الجوهرين فانه ان ماسهما بشيء واحد لزم التداخل والا لزم الانقسام
وهذه حجة قوية اعتذر المتكلمون عنها بشيء ضعيف قال بعض المحققين
على الاول النقطة لا يجب انقسامها لانقسام المحل لانها عرض غير
سار قلنا المفهوم من العرض السارى ان يكون حاصلا فى بعض اجزائه
دون بعض فالنقطة يستحيل ان يكون من قبيل القسم الاول فيلزم
ان يكون حاصلة فى البعض ثم نقول ذلك البعض اما منقسم
او غير منقسم وهو ماذكرناه بعينه وقال على الثانى ان
ملاقاة الكرة للسطح انما يكون بنقطة هى طرف قطر الدائرة المار
بالمركز وموضع التماس قلنا القطر انما يوجد للكرة بسبب الحركة
او بالفرض ولا يجب من ملاقاة الكرة للسطح حركتها ولا فرضنا
القطر مع حصول الملاقاة بالفعل المستلزم لوجود
النقطة بالفعل فكيف يكون طرفا لما لم يوجد المسئلة
الثالثة فى تماثل الاجسام قال والاجسام متماثلة لاستوائها

فى التحيز واشتباهها بتقدير الاستواء فى الاعراض اقول هذه
مسئلة يتوقف عليها مباحث مهمة تاتى وقد اتفقت المعتزلة
على تماثلها الا ابا اسحاق النظام فانه قال بتخالفها والاوائل
والاشاعرة وافقوا المعتزلة والدليل على تماثلها وجوه احدها
انها متساوية فى الحصول فى الحيز ولا نعنى بالجسم الا الحاصل فى الحيز
الثانى بتقدير تساويها فى الاعراض يقع فيها الاشتباه ولولا
تماثلها لما كان كذلك الثالث انها متساويه فى قبول الاعراض
والكل ضعيف اما الاول فلان الحصول فى الحيز من لوازمها و
المختلفات قد يتفق فى اللوازم واما الثانى فلانه انما يصح على
تقدير ان نشاهد جميع الاجسام وايضا فالتساوى
فى نفس الامر واما الثالث فكالاول والاقرب ان يق
انها باسرها تتفق فى حد واحد ويستحيل ذلك فى المختلفات
ولان المفهوم منها لا يتبدل بشئ واحد وهو معنى الجسم ولا يتم
الا

الا بعد نفي الهيولي والى هذا اشار المص بقوله لاستوائها في
التحيز لانه هو الاضداد المسئلة الرابعه في جواز خلو
الاجسام عن الطعوم والالوان والروايح قال وقد يخلو الجسم عن
اللون والطعم والريح كالهوا اقول اتفق المعتزلة عليه
وخالفت الاشعرية فيه احتجت المعتزلة بالهواء فانه لا يحس
منه بلون ولا طعم ولا رايحه وعدم الاحساس مع حصول
الشرايط يقتضي العدم احتجت الاشاعرة بقياس اللون
على الكون وبقياس ما قبل الاتصاف في الاعراض القارة
على ما بعده والجواب انها ضعيفات لعدم الجامع والفرق في
الثاني ان العرض الباقي لا يزول بعد الطريان الا بضد بخلاف
ما اذا لم يوجد المسئلة الخامسة في ان الاجسام مرئية
قال وهي مرئية باعتبارها الحصول في الحيز المبطل لشبهة
القوم في العرض اقول هذا مما لا خلاف فيه لكن الاوايل

قالوا انها غير مرئية بالذات بل بواسطة اللون والضوء احتج

المتكلمون بانا نرى الطويل والطول ليس بعرض لما ثبت من

تركب الجسم من الجواهر فلو كان عرضا لكان محله جوهرا

وذا الاستحالة تعدد المحل فيلزم انقسامه فثبت انه نفس

الجوهر واعترض بعود المحذور عليهم لان الطول اذا كان نفس

الجوهر لزم الانقسام فلم يبق الا ان يكون عرضا هو التاليف

في سمت مخصوص والتاليف عرض فالمرئي عرض اجابوا بانا نرى

الطويل حاصلا في الحيز وليس العرض كذلك والمص جعل هذا

الجواب دليلا برأسه هو انا نرى ماهية حاصلة في الحيز

ويمتنع ان يكون العرض كذلك وخلاصته الدليل هو ان

المرئي طويلا فليس بعرض والثاني انه يرى حاصلا

في الحيز فليس بعرض المسئلة السادسة في اثبات الخلاء قال

ولابد في العالم من الخلاء والا لزم ان العالم لا يزال منتقلا

عند

عند تنقل بعوضة واحدة وهذا مع اقول المتكلمون اتفقوا على
اثباته وخالف فيه الاوائل واحتج المتكلمون بوجهين الاول
انه لولا الخلاء لزم التداخل والدور ومعركة العالم عند حركة
الخردلة والتالي باقسامه باطل بيان الملازمة ان الجسم
اذا تحرك فاما الى مكان مملوا و فارغ فان كان الاول فان بقي
المالي حال حركة الجسم الاول لزم الاول وان انتقل فان كان
الى مكان الاول لزم الثاني وان كان الى مكان اخر لزم الثالث
الثاني انا اذا رفعنا صفحة ملساء عن مثلها لزم الخلاء في الوسط
والاوائل اجابوا عن الاول بالتخلخل والتكاثف الحقيقيين وهو
مبني على كون المقدار زايدا عن ذات الجسم الاسفل وهذا مما
يستعمله اصحاب الحيل وان لم يكن مستويا ارتفع جانب قبل
اخر ويمتلي الوسط بالهوا الداخل اليه ثم احتجوا بان الخلاء مقدر
فهو كرد المتكلمون قالوا لتقدير الجسم المفروض فيه كما يقدر

خارج العالم فنقول لو كان نصف قطر العالم ضعف ما هو الان لكان
لكان ذلك المحيط واقعا خارج العالم الثاني ان وجود الخلاء
يستلزم مساوات الحركة مع العائق لها من دونه لفرض جسم متحرك
في الخالية زمانا وفيها مملوة في اكثر ونفرض ارق بنسبة زمانين
فتساوي الحركة الخلاء والمتكلمون قالوا المحال نشاء لو جعلنا
الزمان مقابلا للعائق اما اذا جعلنا بعضه للحركة والباقي للعائق
فيزيد وينقص على نسبته ولا استحالة ثم اعترض عليهم بعض
المحققين بان الحركة بنفسها لا توجد الا مع حد ما من السرعة
والبطوء فكيف تستدعي زمانا تستحقه افان استحقت الزمان
فانما يكون بسبب المعاوقة والجواب ان الحركة وان استلزمت
السرعة والبطوء لكنها لا يخرج عن حقيقتها وهي من حيث هي
لا تعقل الا مع الزمان المسئلة السابعة في تعريف الحركة قال
والحركة حصول الجوهر في خير عقب حصوله في حيز قبله

اقول

اقول الحركة عند المتكلمين عبارة عن حصول الجوهر في عقيب حصوله
في حيز قبله وهو مبني على القول بالجوهر الفرد وتتالى الانات
وتتالى الحركات التي لا ينقسم والاوايل قالوا الحركة كال اول لما بالقوة
من حيث هو بالقوة وجعلوا الحركة هي الانتقال لا الحصول في
المكان الثاني لان الحركة يكون قد انتهت وانقطعت ثم جعلوها
اسما لمعنيين احدهما الامر المتصل المعقول للمتحرك من المبداء الى
المنتهى والثاني التوسط بين المبداء والمنتهى وجعلوا وجود الاول
ذهنيا في زمان والثاني خارجيا في ان المسئلة الثامنة في
تعريف السكون قال السكون حصول في حيز اكثر من زمان
واحد اقول هذا تعريف السكون عند المتكلمين وجعلوه مقابلا
للحركة تقابل التضاد واعلم ان على تفسيرهم الحركة والسكون بما
فسروهما به لا يكون بينهما تقابل بل تكون الحركات هي السكنات
المتخللات اذ قد اشتركا في الحصول في الحيز والفارق بينهما

الثبات والزوال وذلك لا يستدعي تغاير الشخص كالشاب
والشيخ اما الاوايل فجعلوا السكون عبارة عن عدم الحركة عما
من شانه ان يتحرك فالتقابل بينه وبين الحركة تقابل العدم
والملكة المسئلة التاسع في ان ذلك الحصول ليس بمعنى
قال وليس حصول بمعنى بل نفس الحصول الحركة اقول اختلف
الامامية في هذه المسئلة فقال السيد المرتضى ان الحركة معنى
يوجب انتقال الجسم والسكون معنى يوجب لبث الجسم
في الحيز وهو مذهب ابي هاشم واتباعه قالوا وذلك المعنى
هو الكون وهو يقتضي الحصول في الحيز والحصول يقتضي الكائنية
والمصنف نفى هذا المعنى وهو مذهب ابي الحسين وساير النفاة
والدليل على نفيه وجهان احدهما انه لو كان ذلك المعنى ثابتا
في تعقلنا لعلمناه اجمالا او تفصيلا بالضرورة والعلم منتف التالي
ان ذلك المعنى الذي يوجب الحصول في الحيز ان صح وجوده

قبل

قبل الحصول فى ذلك الحيز فان اقتضى اندفاع الجوهر اليه
فهو الاعتماد والا لم يكن بان يحصل بسبب ذلك المعنى فى
حيز اولى من حصوله من غيره الا المنفصل يعود الكلام فى
ذلك الحيز لزم الدور لان حصوله للجوهر فيه محتاج الى ذلك
المعنى احتج المثبتون بانا لو قدرنا على جعل الجسم متحركا لقدرنا
على ذاته كالكلام والجواب ان القياس باطل على انا نعلل
القدرة فى الكلام على الصفة بالقدرة على الذات لا بالعكس
المسئلة العاشرة فى استحالة الانتقال والبقاء على الاعراض
قال والاعراض لا يصح عليها الانتقال والبقاء لانهما عرضان
والعرض لا يقوم بالعرض اقول اما الانتقال عليها فشيء قد اتفق
عليه العقلاء واعلم ان الانتقال يفسر بالحصول فى حيز
بعد حصول فى حيز اخر وهو واجب الانتفاء عن العرض قطعا
لا يحتاج فيه الى دليل انما المحتاج الى الدليل هو امتناع

حلول العرض فی محل بعد محل والمصنف ابطل الانتقال علیها

بای معنیه اخذ لان الانتقال عرض فلا یقوم بالعرض لانه لابد

فی اخر الامر من جسم یقوم فیه تلک الاعراض فهو المحل بالحقیقه

وهذه الحجة ضعیفه لجواز قیام العرض بالعرض کالسرعة بالحرکة

وللاوائل فی هذا الباب طریق اخر قالوا العرض متشخص وعلة

تشخصه انما هو الحامل والا لکان العرض غنیا عن محله

اما فی وجوده فبالفاعل واما فی تعینه فبالتشخص والتالی بط و

اذا استند الی المحل امتنعت المفارقة واما امتناع البقاء علیها

فشیء مختلف فیه ذهبت الاشاعرة الیه وجوزت المعتزلة

بقاءه وهو مذهب الاوایل وادعی ابو الحسین الضرورة فی بقاء

بعض الاعراض واستدل غیره بانها باقیة فی الزمان الاول

فیجوز فی الثانی والا لزم الانتقال من الامکان الی الامتناع

وهذه حجة ابطلناها فی کتاب المناهج واستدلت الاشاعرة بوجهین

الاول

الأول انه لو بقيت لزم قيام العرض وهو البقاء بالعرض الثاني انه لو بقيت لما عدمت لاستحالة استناد العدم الى الذات ولا لزم الانتقال من الامكان الى الامتناع ولا الى طريان الضد لانه ليس احدهما بالاعدام لصاحبه اولى من العكس لا يقال الطاري يعدم السابق لكونه متعلق السبب ولجواز زيادته على السابق ولاستحالة اجتماع الوجود والعدم في عدم الطاري بخلاف الباقي لانا نجيب عن الاول باستوائهما في الحاجة وعن الثاني بالمنع من جواز جمع المثلين وعن الثالث بانه يلزم على تقدير ان يقول يوجد الطاري ثم يعدم ونحن نقول انه يمتنع وجوده ولا الى الفاعل لاستحالة استناد الاعدام الى الفاعل لانه ان لم يفعل شيئا فلا اعدام وان فعل كان وجوديا فيكون ضدا ولا الى انتفاء شرط لان شرط العرض الجوهر وهو باق والكلام في عدمه كالكلام في عدم العرض الجواب ان ردّ بيان

اما الاولى فلتوقفها على كون البقاء عرضا وامتناع قيام العرض
بالعرض واما الثانية فلجواز استناد العدم الى ذاته كما هو
قولكم في الزمان الثاني او الى زوال الشرط وهو ان يكون الاعراض
الباقية مشروطة باعراض لا يبقى فعند انقطاعها يفنى الباقي
او الى الفاعل وقوله ان فعل كان وجودا مم لان تاثيره في
امر متجدد ليس هو ايجاد معدوم بل اعدام موجود فلم
قلتم ان الاول ممكن دون الثاني وان الممكن اذا حصل معه
ترجيح احد الطرفين وجب حصول الراجح وجودا كان او عدما
وقوله شرط العرض الجوهر فقط مم فان الجوهر قابل ويجوز
توقف العرض على غيره المقصد الثالث في احكام الجواهر
والاعراض وفيه مسائل المسئلة الاولى في حدوث الاجسام
قال الفصل في احكامها مسئلة الاجسام حادثة لانها اذا
اختصت بجهة فهي اما للنفس ويلزم منه عدم الانتقال او لغيره

وهو

وهو اما موجب او مختار ن المختار قولنا والموجب يبطل ببطلان
التس ولانها لا تخ على الاعراض الحادثه لعدمها المعارم والقديم
لا ي دم لانه واجب الوجود اذ لو كان وجوده جايزا لكان اما
بالمختار فرضناه قديما او بالموجب ويلزم منه استمرار الوجود
فالمقص ايضا حاصل اقول هذه المسئلة من اعظم المسائل
في هذا العلم ومدار مسائله كلها عليها وهى المعركة العظمى
بين المسلمين وخصومهم واعلم ان الناس اختلفوا في ذلك
اختلافا عظيما وضبط اقوالهم ان العالم اما محدث الذات
والصفات وهو قول المسلمين كافة والنصارى واليهود
والمجوس واما ان يكون قديم الذات والصفات وهو قول ارسطو
وتادفرسطس وثامسطيوس وابي نصر وابي علي بن سينا فانهم
جعلوا السموات قديمة بذاتها وصفاتها الا الحركات والاوضاع
فانها قديمة بنوعها بمعنى ان كل حادث مسبوقا بمثله

بمثله الى ما لا يتناهى واما ان يكون قديم الذات محدث الصفات

وهو مذهب انكساغورس وفيثاغورس وسقراط والثنوية

ولهم اختلافات كثيرة ولا يليق بهذا المختصر واما ان يكون

محدث الذات قديم الصفات وذلك مما لم يقل به احد

لاستحالته وتوقف جالينوس في الجميع والدليل على

الحدوث وجهان الاول الاجسام لا بد لها من جهات و

احياز يختص كل جسم بحيز وجهة بالضرورة والا لكان الجسم

حاصلا لا في حيز وجهة وهو باطل قطعا او يكون حاصلا

في كل الجهات وهو باطل ايضا بالضرورة واذا ثبت ذلك

فنقول اختصاص الجسم ذلك الحيز اما ان يكون لذات الجسم او

لغيره والاول باطل والا لزم عدم انتقاله عن تلك الجهة و

هو باطل بالضرورة لانا نشاهد حركة الاجسام الفلكية والعنصرية

وان كان غيره فاما ان يكون قادرا مختارا وهو المطلوب لان

بحث المتكلمين عن حدوث الاجسام ليس مقصودا لذاته بل
لاثبات ذاته واجب فيلزم عدم الانتقال و التغير وهي با طل
لما قلناه في امتناع الاستناد الى الذات واما ثانيا فيفتقر الى
موثر اما مختار وهو المط او موجب فيعود البحث واما ثانيا
فلان ذلك الموجب ان كان مجرد التساوي اثره في الاجسام
فلا مخصص للبعض بجهة دون اخرى وان كان مقارنا افتقر الجسم
في الاتصاف به الى امر اما مختار وهو المطلوب او موجب اما
مجرد او مقارن و يتسلسل لكن التسلسل باطل على ما ياتي وهذا
دليل حسن اخذه المص واصلحه حتى صار هكذا الوجه الثاني
ان الاجسام لا تخلوا عن الحوادث وكلما لا يخلوا عن الحوادث
فهو حادث وهو المشهور عند المتكلمين وهو مبني على اربع د عا
واثبات الحوادث وامتناع خلو الجسم عنها ووجوب سبق
العدم على مجموعها وحدوث كلما لا ينفك عن مثل هذه فله لمقدمه

الاولى قد اشتملت على الدعاوى الثلث المتقدمة اما اثبات
المقدمة الاولى فلانا نعلم ان الجسم ينتقل من الحركة الى
السكون ولا بالعكس ويتبدل عليه احدى الحالتين بالاخرى
وكذا فى الاجتماع والافتراق ولا يجوز انيكون المرجع لهذه الى
ذات الجسم لبقائه ولا الى العدم اما اولا فلانها محسوسة والعدم
لا يكون محسوسا واما ثانيا فلان الحركة مثلا تتبدل بالسكون
وترتفع به وذلك يقتضى بثبوت احدهما وايّا ما كان الاخر مثله
لتساويهما فى الماهية واقترانهما بعوارض واما ثالثا فلانها ليست اعدا
اما مطلقة بالضرورة ولا اعدام ملكات ولا يوجب ان يتصور
ملكاتها بل يكون تصور ملكاتها سابقا على تصورها ونحن
لا نعقل شيئا يكون اليها نسبة الملكة الى العدم فلابد من امور
زائدة على الجسم هى الاكوان فان قيل هذا بناء على ثبوت الجوهر
فى المكان وهو فرع على المكان وهو ليس بثبوتى لانا نم اما جوهرا

وعرض

وعرض والاول محال لانه كان مجردا استحال حلول المقارن فيه وان
كان مقارنا لزم التداخل الان بعنى المماسة بذلك المحاسة وهو
مسلم ولان كل متحيز له مكان ويلزم التسلسل لا دفعة واحدة وان
كان عرضا لزم الدور واذا لم يكن ثبوتيا استحال حلول الجوهر فيه
لانه لا يعقل حصول الجوهر في المعدوم سلمنا لكن التبدل لا يقتضي
الثبوت لانه تعالى قد كان عالما بان العالم سيوجد ثم بعد وجوده
تبدل بعلمه بالوجود ولانه لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا وليست
صفة ثبوتية والاثر والجواب عن الاول انه لم لا يكون المكان
جوهرا كما ذهب اليه افلاطون وذلك ان الجوهر ينقسم
الى مقاوم للتداخل عليه ممانع له وهو الذي يمتنع فيه التداخل
والى غير مقاوم ممتنع عليه الانتقال وهو المكان وهو البعد
والجوهر غير المانع يمكن ان يداخل غير المانع وذلك هو كون
الجوهر في المكان سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون عرضا فهو السطح

الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي والدور
يلزم لو قلنا المكان يفتقر الى المتمكن اما اذا قلنا يفتقر الى غيره فلا دور
واذا لم كان ثبوتيا لم يكن حصول الجوهر فيه حصوله في المعدوم
بمعنى انه في العدم وعن الثاني ان التبدل في الاضافات ذهنى
لا يقتضى التبدل في الذات والصفات هكذا قال بعض المتاخرين
وليس بجيد لانا نقول التبدل هنا قد وجد فان اقتضى ثبوت
المتبدل فيه لزم المحذور الا اتجه النقض والصواب ان يقال
ليس مطلق التبدل يقتضى ثبوت شئ من المتبدل فيه بل
التبدل الذى يستحيل خلو المهية عنها من حيث هى هى ولو
منع التبدل في العلم وانتفاء الفاعلية على ما ياتى البحث فيها
كان وجها وبهذا الدليل يظهر كون كل فرد من افراد الحركات غيرها
حادثا اذ تبدلها يقتضى انعدام افرادها والقديم لا يعدم لانه
اما ان يكون واجب الوجود لذاته فيستحيل عدمه واما ممكن

الوجود

الوجود لذاته فيستند الى فاعل اما مختار وهو محال لان المختار
انما يفعل بواسطة القصد وهو لا يتوجه الى الموجود ثم لا يجوز
ان يكون فعل المختار قديما او موجب فيدوم لا يقال نمنع
استحالة عدم القديم فان الله تعالى كان قادرا على ايجاد زيد
ابتداء فاذا اوجد زالت تلك القدرة الازلية وقد كان عالما بانه
سيوجد فبعد ذلك الوجود زال ذلك العلم مع قدم القدرة
والعلم لانا نقول ان تلك اضافات لا تحقق لها في الخارج
فزوالها لا يقتضي جواز عدم القديم واما المقدمة الثانية
وهي ان الجسم لا ينفك عنها فقريبة من البين لان كل من الجسم
في مكان فان كان لابثا فيه فهو الساكن والا فهو المتحرك لا يقال
الجسم اول ما خلقه الله تعالى ليس بمتحرك ولا ساكن فبطل
الحصر لانا نقول كلامنا في الجسم الباقي لا في الحادث سلمنا لكن
هذا المنع يعود بالابطال على الخصم وهو مساعد لنا واما المقدمة

الثالثة وهي الطامة العظمى فقد استدل المتكلمون عليها بوجوده
احدها ان كل واحد من هذه الحركات حادث فالكل كذلك واعترض
عليهم بعض المحققين بان حكم الكل قد يخالف حكم الافراد
الثاني انها يزيد وينقص وما لا يتناهى ليس كذلك فلها ابتداء
فالكل حادث اعترض عليهم بالنقض فالمقدمة الثانية لمعلومات
الله ومقدوراته الثالث التطبيق وهو ان نطبق الحركة المبتدية
من الان الى الازل ومن زمان الطوفان اليه فيظهر التفاوت في
المبداء لاتحاد الطرفين عندها فرضنا واعترض عليهم بان التطبيق
هنا لا يفرض الا في الوهم ويشترط ارتسام المتطابقين فيه وذلك
ممتنع في ما لا يتناهى فاذن هذا الدليل موقوف على حصول ما لا يحصل
لا في الوهم ولا في الوجود وايضا الزيادة والنقصان انما فرض في
الطرف المتناهي لا في الطرف الذي وقع النزاع في تناهيه فهو غير
موثر هو غير موثر فيه ثم احتج على هذا المص بان كل حادث موصوف

بكونه

بكونه سابقا على ما بعده لاحقا لما قبله والاعتباران مختلفان
فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدية من الان تارة من حيث
كل واحد منها سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق
واللواحق المتباينان متطابقين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما
الى توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون السوابق اكثر من اللواحق
في الجانب الذي وقع النزاع فيه فاذن اللواحق متناهية في الماضي
لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق زايدة
عليها بمقدار متناه فيكون متناهية ايضا ولما تبين امتناع وجود
حوادث لا اول لها في جانب الماضي وتبين فيما مر امتناع وجود
حوادث لها اول ينتهي اليه وهو سكون ازلي فقد تبين امتناع
وجود ما لا يخلو الاجسام عنها في الازل وتبين منه امتناع وجود
الجسم في الازل واعلم ان الاعتراض الاول غير صواب لان حكم
الاجزاء وان كان قد يخالف حكم الجملة لكن يجب ان يتفق

احكامهما وههنا الكل والجزء من المواضع التي ادعى المتكلمون وجوب
الاتفاق فيها وذلك لان الكل قد يراد به الكل النوعي وقد يراد به
الكل المجموعي وقد يراد به كل واحد والثالث غير مراد ههنا فتعين
احد الاولين لكن ايهما فرض كان حدوث كل فرد مستلزم لحدوثه
لامتناع وجود النوع خارجا منفكا عن شخص ووجود الكل بدون
جزؤه واما الاعتراض الثاني فقد اجاب المتكلمون منه بالفرق
فان معلومات الله ومقدوراته ليست امورا ثابتة بل معناه ان
الله تعالى يوجد فعلا الا وهو قادر على غيره وعالم به وعن الثالث
ان الحاكم بالتطبيق ليس الوهم بل العقل الذي يعقل الامور
التي لا يتناهى ثم ما ادري كيف منع من التطبيق الذي هو عبارة
عن مقابلة كل جزء بنظيره ومناسبته به مع ان مبنى برهانه
على ذلك اذ اعتبار السابقية واللاحقية لكل جزء انما هو بالقياس
الى اخر وذلك يتوقف على استحضار الجميع فان اسند تموه

هذا

هنا الى العقل فلم لا نقول بمثله وقوله ان الزيادة والنقصان
انما فرضنا فى الطرف المتناهى مسلم لكنا بعد التفاوت بينهما فرضنا
فى المبداء نفرض تطابقهما ثم ان هذا البرهان استعمله الاوايل فى
تناهى الاجسام والفرق بان تلك امور وجودية بخلاف الاشياء
التى يقع التطبيق هنا فلا يحتاج فى تلك الى حكم الوهم باطل لانه
لا بد من اعتبار عقلى او وهمى تحكم بالتطبيق فى تلك الامور
الوجودية واما المقدمة الرابعة فضرورية المسئلة الثانية
فى ابطال التسلسل قال وبطلان التسلسل لفرض نقصان جملة ما
ان يوثر او لا يوثر وكلاهما محالان ولان ما لا يتناهى لا ينقضى
بالافراد ولان حركات بعض الافلاك اكثر من بعض وقبول
التفاوت فى مثل هذا محال او معلومات القديم ومقدوراته
ليست اعداد متحققة لا نهاية لها بل المعلوم الصلاحية اقول
لما كان الدليل الذى ذكرناه مبنيا على وجود النهاية فى

الحوادث وامتناع تسلسلها ذكر ما يبطل التسلسل ليتم الدليل واعلم
ان المراد من التسلسل هو تتالى امور بينها ارتباط لا الى نهاية و
الاوايل شرطوا فى ابطاله امرين الاجتماع فى الوجود والترتيب
الوضعى كالاجسام او الطبعى كالعلل والمعلولات والمتكلمون لم
يشترطوا ذلك والمص استدل على ابطاله مطلقا بوجوه
احدها التطبيق وهو ان فرض جملة لا تتناهى من الان الى
الازل واخرى من زمان الطوفان اليه ثم اطبق احدى الجملتين
بالاخرى ويعود البحث المذكور فى المسئلة السالفة وقوله
وكلاهما محالان اى التاثير وعدمه اما عدم التاثير فيا لضرورة
فانا نعلم ان الشئ ليس مع غيره كهو لا مع واما التاثير فلوجوب
تناهى الجملتين ضرورة انقطاع الناقص من الطرف الاخر فيتناهى
الاخرى وثانيها ان الحركات لو كانت غير متناهية لكانت حركة اليوم
موقوفة على انقضاء ما لا يتناهى وانقضاء ما لا يتناهى بالافراد مح

اى

اى كل فرد عقيب اخر الموقوف على المستحيل يكون مستحيلا وثانيها
ان حركات زحل اقل من حركات الشمس وهى اقل من حركات القمر
وكل ما نقص عن غيره فهو متناه لا يقال ينتقض هذا بمعلومات
الله ومقدوراته فانها غير متناهيين واحدهما اقل من الاخر فثبت
الحكم لانا نقول معنى قولنا انه لا يتناهى مقدوراته ومعلوماته
ان ما من فعل يوجد والا هو عالم وقادر عليه والدليل على ابطال
التسلسل على طريقة الاوايل ان تلك الامور ممكنة بالضرورة فلا بد
لها من موثر ليس ذات المجموع والا كان الشئ موثرا فى نفسه
ولا كل واحد لانه لا يجب به الجملة ولا البعض كذلك ايضا ولانه
لولا يوثر فى نفسه ولا فى علله فلا بد من شئ خارج عن الممكنات
فثبت المص وهو وجود مبدا اول لا يسبقه غيره اعترض بعض
المحققين فقال هذا الدليل انما يتم به لمجموع الامور غير المتناهية
موثرا ويجوز ان يكون داخلا فيها بسبب احتياج المجموع الى

الى احاده وانما يجب من ذلك ان للمجموع مونثات لانهاية لها هى
الاحاد واذا لم يكن كل واحد من تلك الاحاد علة لنفسه ولا للعلة
يلزم ان لا يكون علة بانفراده للمجموع ولا يلزم ان لا يكون هو فى
ساير الاحاد علة بل الحق ذلك وح يكون علل المجموع داخلة فيه
ولا يلزم من ذلك ان يكون علة المجموع خارجة عنه فلا يتم مطلوبه
وفى قوله واذا لم يكن علة لنفسه ولا لعلته لم يكن علة لذلك
المجموع نظر لانه ان اراد به لم يكن علة تامة كان صحيحا وان اراد انه
لا يكون جزءا من علته لم يكن صحيحا لانا ان فرضنا مجموعا مولفا
من واجب وممكن هو معلول له لم يكن الواجب علة لنفسه ولم
يكن الممكن علة لا لنفسه لا لعلته ومع ذلك يكون كل واحد منهما
جزء من علة المجموع ولا يكون كذلك المجموع علة خارجة عنه
واقول الافراد اذا اجتمعت فقد يحصل لها مع الاجتماع صورة اخرى
ذهنية وقد لا يحصل ما يزيد على الافراد والجملة التى اخذناها
نحن

نحن هنا بمعنى الثانی فهی نفس حادها فلو اثرت الاحاد فیها لزم
ان یکون الشئ موثر نفسه ثم نقول الممکنات کلها قد اشترکت
فی امر هو امتناع وجودها بالنظر الیها بل لا بد لها من موثر
خارج عنها والا لشارکها فی امتناع الوجود فکیف یعطی الوجود
فیکون واجبا قال الشیخ فی الالهیات الممکنات کلها متناهیة
او غیر متناهیة اشترکت فی کونها اوساطا لا المعز الاخیر
فانه طرف فلا بد من طرف اخر هو الواجب المسئلة الثالثة
فی شبه الخصوم والرد علیهم قال د حجة الخصم ان حدوث
العالم بعد ان لم یحدث یفتقر الی مخصص ویلزم المذهب کان
الامکان متحقق ازلا فلا بد من محل وایضا فهو جواد فکیف یکون
مدة عاطلا عن الجود وهذا کلام یدفعه ان فرض قدم الحادث محال
فلا مخصص سواه وعلیه یخرج الشبه اقول لما استدل علی
مطلوبه شرع فی الشبه التی توردها الاوایل علی نقیض مطلوبه

وبيّن وجه الانفصال عنها وقد ذكرها هنا ثلث شبه الشبهة الاولى

وهي اقواها وتقريرها ان المؤثر التام في ايجاد العالم اما ان

يكون قديما او حادثا فان كان قديما لزم وجوده اثره معه

والا لكان تخصيص بعض الاوقات بالحدوث منه ان لم

يفتقر الى مخصص لزم رجحان احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح

وهو محال وان افتقر لم يكن المؤثر التام ازليا هف ولانا ننقل

الكلام الى ذلك المخصص ويلزم التسلسل وان كان حادثا افتقر الى محدث

بالضرورة فان كان مؤثره التام ازليا لزم ايجاده ازلا هف و

ان كان حادثا لزم التسلسل ايضا وهو المطلوب هذه اقوى شبه

القوم الشبهة الثانية قالوا كل حادث فهو مسبوق بامكان

يفتقر الى محل ثابت ازلي هذا مفتقر الى مقدمات الاولى سبق

الامكان وذلك ظاهر لانه قبل حدوثه ليس بواجب والا لو جد

قبل وجوده ولا بعينه ولا بممتنع والا لاستحال وجوده دائما فيثبت

الامكان

الامكان المقدمة الثانية انه يفتقر الى محل وذلك لان الامكان
نسبة بين الوجود والماهية فهو مغاير لهما فليس بجوهر فكان عرضا
محتاجا الى محل المقدمة الثالثة ان ذلك المحل يكون ثبوتيا
لان الامكان ثبوتي وقد استدلوا عليه بانه نقيض لا امكان
وهو عدمي فيكون نقيضه ثبوتيا وهو مغاير لصحة اقتدار
القادر عليه لانا نعللها به المقدمة الرابعة ان ذلك المحل يكون
ازليا لانه لو كان حادثا لافتقر الى امكان اخر ولزم التسلسل
وذلك المحل هو الهيولى واذا ثبت قدم الهيولى لزم قدم الصورة
لاستحالة انفكاكها عنها والا لكانت نقطة او خطا او سطحا او
جسما ان كانت ذات وضع او كونها مقارنة مع فرض التجرد والترجيح
لاصولها في مكان خاص لا لمرجح فالكل محال والهيولى والصورة
هما الجسم فيكون الجسم قديما الشبهة الثالثة ان ايجاد العالم
جود فلو كان حادثا لزم تعطيل الله تعالى عن الجود مدة لا تتناهى

وهو محال واجاب المصـ عن الجميع بشيء واحد وهو فرض وجود
العالم في الازل محال لانه حادث له اول والاول ينافي ذلك
وفيما لا يزال هو ممكن فقد ظهر الفرق و التخصيص وهو ان ايجاده
ازلا محال وفيما بعده ممكن من غير احتياج الى حدوث امر في الذات
او خارج اما تخصيص ايجاده بوقت دون اخر فذلك يستند الى
المصلحة او غيرها من الاسباب التي نعجز عن تفصيلها ولهذا يظهر
الجواب عن الثاني لانه اذا كان مستحيلا لم يكن في الازل امكان
ولا غيرها وعن الثالث ايضا لان ترك الجود لاستحالته ليس تعطيلا
مع انه خطابي وقد اجاب المتكلمون عن الشبهة الاولى بان وجوب
قدم الاثر عند قدم الموثر انما يصح اذا كان الموثر موجبا اما المختار
فلا ولهذا يخصص الجائع والعطشان والهارب احد الرغيفين والانائين
والطريقين على الاخر لا لمرجح وايضا يجوز ان يكون المخصص هو الارادة الازلية
او العلم بايقاعه في وقت وقوعه او المصلحة وايضا فطلب التخصيص

انما

انما يتوجه لو امكن غيره وايجاد العالم قبل وجوده محال اذ لاقبل
هناك وبالجملة فالاوقات التي يطلب فيها التخصيص معدومة
ولا تمايز بينها الا في الوهم احكام الوهم في امثال ذلك غير
مقبولة انما يبتدي وجود الزمان مع اول وجود العالم ولا يمكن
وقوع ابتداء ساير الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلا
وايضا هو معارض بالحادث اليومي وعن الشبهة الثانية بالمنع
من كون الامكان ثبوتيا بوجوه احدها انه اما ان يكون واجبا
وهو محال والا كان الممكن واجبا او ممكنا فيتسلسل او ممتنعا فيكون
الممتنع ممتنعا الثاني ان الشي قبل حدوثه ممكن فيكون المعدوم
متصفا بالثبوتي الثالث كيف يعقل حلول صفة الشي في غيره
الرابع ان السوى ممكنة فلها هيولى اجاب بعض المحققين عن
الاول بان الامكان امر عقلي فما اعتبر العقل للامكان مهية
ووجود حصل فيه امكان وانقطع اعتباره قال وتحقيقه